

# Saberes situados

Begonya Sáez Tajafuerce

Universitat Autònoma de Barcelona

[begonya.saez@uab.cat](mailto:begonya.saez@uab.cat)



Fecha de recepción: 28-8-2017

Fecha de aceptación: 5-10-2017

## Resumen

La noción de saber situado comporta un giro teórico fundamental que permite resignificar la epistemología en clave feminista. No en vano ha sido y sigue siendo tema de revisión y de discusión. La reflexión que propongo acerca de una de las nociones que ha resultado más relevante para resignificar la epistemología en clave feminista y que acuñara Donna Haraway en 1988 se estructura con remisión a tres lugares que configuran un espacio a la vez teórico y práctico, en el que, por tanto, el saber se sitúa ya de entrada y siempre como experiencia: el sujeto, el cuerpo y lo real. Partiendo de la hipótesis de que el saber es situado, sobre todo, en la medida en que se sitúa en la contradicción, es decir, en la medida en que atiende al hecho de ser en falta o al hecho de que hay una falta en el saber que es constitutiva del mismo, plantearé dónde ubicar el saber desde el feminismo que toma en consideración la diferencia en tanto que diferencia sexual, es decir, en tanto que experiencia singular.

**Palabras clave:** saberes situados; cuerpo; singularidad; real; sujeto

## Abstract. *Situated knowledges*

The notion of situated knowledge involves a significant theoretical turn which allows for the resignification of epistemology in feminist terms. It is not by chance that it has been and still is a much revised and discussed topic. The reflection I will share about one of the most significant notions for a resignification of epistemology in feminist terms, which was coined by Donna Haraway in 1988, is anchored in three places which configure both a theoretical and a practical space in which knowledge is situated from the beginning and always as experience: the subject, the body, and the real. Based on the hypothesis that knowledge is situated in contradiction, that is, when it pays attention to the fact that there is a lack in knowledge which, however, constitutes it, I will consider where to situate knowledge from a feminist perspective which takes into account difference as sexual difference, that is, as a singular experience.

**Keywords:** situated knowledges; body; singularity; real; subject

El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido

(Haraway, 1991: 336)

La noción de saber situado comporta un giro teórico fundamental que permite resignificar la epistemología en clave feminista. No en vano ha sido y sigue siendo tema de revisión y de discusión<sup>1</sup>. Debemos dicha noción a la pensadora Donna Haraway, quien acuña el término en un artículo que publica en 1988 en respuesta a un texto que dos años antes escribiera su colega Sandra Harding en *Ciencia y feminismo*. El artículo que publica Haraway se titula justamente «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives» y aparece en *Feminist Studies* (14.3: 575-599). Dicho artículo es recopilado en 1991, junto con el renombrado «Manifiesto Cyborg», en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (Londres y Nueva York: Routledge), que será traducido y publicado en castellano ese mismo año —aunque con una llamativa variación en el título, en que *simians* muta a *ciencia*, con lo que se pierde la remisión a uno de los tres sujetos y/u objetos que Haraway considera aquí referentes de la operación científica y, así, también, epistemológica en su apreciación crítica de la misma— como *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (Madrid: Cátedra).

La propuesta de Haraway, como todas cuantas procuran un desplazamiento epistemológico, social y político, del centro a los márgenes, que atienda a la visibilización y también al reconocimiento de otros lugares de generación —a la vez que de limitación o de circunscripción al fin— de saber que carecen de legitimación, se nutre del giro que, a mediados del siglo XVIII, suscitara en otros términos Wilhelm Dilthey al establecer la distinción de inspiración goetheana entre ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), hoy ciencias experimentales y ciencias humanas. En ese momento y en esa tesitura, Dilthey establece los parámetros en virtud de los cuales el objeto de conocimiento no es ya uno, ni una es la forma de abordarlo. La unidad y la exclusividad del objeto y del método son rasgos que permanecen siendo propios de las ciencias naturales. Para las ciencias del espíritu, no

1. Algunos ejemplos de estudios actuales en y del Sur que retoman la noción de saber situado son: Dora Inés MUNÉVAR (2011), *Pensando los saberes de género*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia; Stella VILARMEA REQUEJO (1999), «Conocimientos situados y estrategias feministas», *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, 18; María Luisa FEMENÍAS y Paula Soza ROSSI (comps.) (2011), *Saberes situados / Teorías trashumantes*, La Plata, Fundación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata; Carlo Emilio PIAZZINI (2014), «Conocimientos situados y pensamientos fronterizos», *Geopolítica(s)*, 5 (1), 11-3; Irma COLANZI (2015), «De saberes situados y enfoque de género: Narrativas testimoniales en la construcción de conocimiento en Ciencias Sociales», *XI Jornadas de Sociología*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

hay un único tipo de fenómenos, como son los naturales, que conducen a una única explicación del mundo y, así, a su dominación, sino otros fenómenos, que se conciben en clave hegeliana como manifestaciones del espíritu, por ejemplo los movimientos sociales o la producción artística, los cuales merecen otro tipo de tratamiento y conducen no a la dominación del mundo, sino a su comprensión y, desde ahí —cuando la operación instrumental de la razón sufre los estragos de la teoría crítica a favor de una operación utópica por algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt—, a su transformación. Por tanto, en el contexto de las ciencias del espíritu se constata la atribución de un potencial crítico al saber.

Hay otros lugares en la historia del pensamiento contemporáneo que informan la propuesta de Haraway y que permiten justamente situarla, como los ocupados y, a la vez, generados por Kierkegaard y Nietzsche, quienes, mediante su respectivo hacer (anti-)filosófico auguran la decadencia de la autoridad de sentido como referencia última y, sobre todo, única, del saber, referencia que avala y garantiza el vínculo de este con la verdad, así como con la certeza. Para ambos y con ambos lo que se pone en cuestión aquí no es ya la naturaleza del objeto de conocimiento, sino la implicación del sujeto en el conocimiento mismo, en la medida en que dicho sujeto constituye y es constituido a la par en el proceso de conocimiento, es decir, en la medida en que no es ajeno al mismo. De ello se sigue la deslocalización radical del sentido en tanto que supuesto resultado de ese proceso. Kierkegaard y Nietzsche apuntan a lugares que son constitutivos del sentido en tanto que sentido *otro*, es decir, en tanto que sentido radicalmente singular que es y permanece ajeno al discurso en tanto que discurso plegado a las premisas de la mera razón y, entonces, al saber, porque no es como saber que se configura la experiencia de la fe, según Kierkegaard, ni es como saber que se configura la experiencia del cuerpo, según Nietzsche. Es decir, no es como saber científico ni/o especulativo. Cabe rescatar de sendas experiencias lo que podemos considerar una falta en el saber que remite a esos lugares en los que el sentido adquiere un carácter incommensurable. Volveré sobre ello más adelante.

Es necesario situar la aportación de Haraway, que ha hecho fortuna en el código del feminismo contemporáneo, remitiendo también a sus antecedentes explícitos o, cuando menos, a aquellos hasta ahora reconocidos como tales.

Me refiero, de entrada, a la crítica al saber científico empirista y positivista, que redundo en un esencialismo biologicista, que Sandra Harding llevara a cabo en *The Science Question in Feminism* (1986) desde una perspectiva marxista, es decir, en una articulación propia del materialismo histórico. Sin perder de vista la lucha de clases y la estratificación del trabajo, Harding reivindica al sujeto oprimido, el «esclavo» en la dialéctica hegeliana, y, ante todo, a las mujeres, como sujeto capaz de producir saber y, en concreto, de producir un saber desinteresado. A este sujeto lo llama «sujeto epistémico privilegiado» y sobre él recae la generación de un saber superior al saber generado por el sujeto «amo».

Antes que Harding, aunque partiendo del mismo referente teórico, a saber, la dialéctica hegeliana en su declinación materialista, Nancy Hartsock ofrece,

en su artículo «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism» (1983), una reconsideración de las posiciones que las mujeres, en comparación con los hombres, han ocupado tradicionalmente a lo largo de la historia para constatar que ninguna de esas posiciones ha gozado de relevancia alguna en la generación de saber, pues quedan fuera de lo que ella llama «perspectiva dominante», que constituye, precisamente, una perspectiva parcial, al decir de Haraway. Hartsock, anticipándose a la reivindicación teórica desde el ámbito de lo jurídico que Kimberlee Crenshaw llevara a cabo en 1989<sup>2</sup>, mediante la cual acuñó el término y la herramienta crítica de la *interseccionalidad* —a la que, dicho sea de paso, ya atienden *de facto* las autoras mencionadas hasta aquí, así como la mayoría de activismos operativos en Europa y más allá desde finales de la década de los años sesenta—, reclama la habilitación de las mujeres como sujetos capaces de generar saber desde las posiciones que ocupan, en la medida en que esos enclaves (género, clase, raza o procedencia cultural) no operan en su caso como posiciones de poder. Llama la atención la consideración de que, por el hecho de no ostentar posiciones de poder, a las mujeres les es permitido generar un saber que las ubica en lo que Hartsock denomina «posición privilegiada», justamente porque se trata de una posición no condicionada desde su afuera, de forma externa, es decir, desde un interés que no les concierne, porque, como el poder, les es ajeno.

La reflexión —o quizás debería decir, con Haraway, la difracción, en la medida en que se trata de complejizar en lugar de sistematizar— que propongo acerca de una de las nociones que ha resultado más relevante para resignificar la epistemología en clave feminista se estructura con remisión a tres lugares que configuran un espacio a la vez teórico y práctico, en el que, por tanto, el saber se sitúa ya de entrada y siempre como experiencia: el sujeto, el cuerpo y lo real.

Vaya por adelantado que afirmar del saber que se da en tanto que experiencia equivale a situar también ya el propio pensar en la contradicción o, aún, en las contradicciones que son signo primero de la existencia, contraviniendo, de ese modo, no ya un modelo de saber objetivo con pretensión de validez universal que no comporte renunciar a un valor de verdad —aunque se trate, como diría Adorno, de una verdad impostada, pero igualmente operativa y, hasta cierto punto, reguladora—, sino de contravenir la oposición misma que compete al saber objetivo versus un saber subjetivo, oposición que apunta a una supuesta neutralidad de los procesos de conocimiento<sup>3</sup> y que responde

2. Kimberley CRENSHAW (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics», en: *University of Chicago Legal Forum* (140: 139-167).
3. Me remito al artículo de María Angélica Cruz, María José Reyes y Marcela Cornejo (2012), en el que las autoras afirman que lo que mueve la investigación en torno a la noción de saber situado responde a «inquietudes epistemológicas y políticas respecto a cómo fundamentar la producción de un conocimiento del cual somos parte y que nos implica biográficamente. Para ello, es necesario detenerse en discusiones metateóricas sobre cómo podemos reapro-

a un interés no ajeno a las relaciones jerárquicas de poder. De ese modo, podemos y debemos hablar del saber situado como saber que cuenta.

Antes de proceder a la difracción, me parece necesario llevar a cabo una aclaración. Considero importante precisar a qué remite el término *objetividad* en el contexto dado. Y me parece necesaria esta precisión porque no faltan voces que cuestionen la aspiración en términos reales de las epistemologías feministas a la validez del saber, es decir, a hablar del saber situado como saber que cuenta, cuando este se articula desde una perspectiva y/o desde la experiencia, es decir, como veíamos, como «resultado» del pensamiento de la contradicción en los términos de la contradicción. El saber es situado, sobre todo, en la medida en que se sitúa en la contradicción, es decir, en la medida en que atiende al hecho de ser en falta o al hecho de que hay, como he mencionado más arriba, una falta en el saber que es constitutiva del mismo. Esta es la hipótesis de trabajo que, llevando al extremo algunas de las afirmaciones de la propia Haraway al respecto de la naturaleza del saber en tanto que situado<sup>4</sup>, voy a desarrollar en lo que sigue.

La pregunta por la objetividad es una pregunta vigente para los feminismos. Dice Haraway: «Algunas de nosotras tratamos de no perder el juicio en estos tiempos de armar y desarmar, buscando una versión feminista de la objetividad» (Haraway, 1991: 320). Y lo es en la medida en que sigue siendo un desafío para la articulación teórica de los feminismos el problema que Haraway define en los siguientes términos:

[C]reo que mi problema y «nuestro» problema es cómo lograr simultáneamente una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias «tecnologías semióticas» para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo «real», que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada. (Haraway, 1991: 321)

El problema de la objetividad, entonces, no se debe tanto a la necesidad de conocer el mundo en el sentido de explicarlo y, así, dominarlo, como a la necesidad de transformarlo. De ahí que Haraway afirme que: «[e]n las categorías filosóficas tradicionales, se trata quizás más de ética y de política que de epistemología» (Haraway, 1991: 321). Y añade:

---

piarnos de la noción de objetividad como un parámetro de rigurosidad que no sea sinónimo de neutralidad» (p. 4).

4. Me refiero, por ejemplo, al deseo que Haraway formula como sigue: «Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*» (Haraway, 1991: 324). Me resulta sobre todo interesante en esta formulación el sintagma «objetividad encarnada», ya que pone de manifiesto cómo el deseo de Haraway es también un deseo de atender a las condiciones materiales del saber relativas al cuerpo, más allá de la clave marxista que permite articular la propuesta de Harding.

No queremos una teoría de poderes inocentes para representar el mundo, en la que el lenguaje y los cuerpos vivan el éxtasis de la simbiosis orgánica. Tampoco queremos teorizar el mundo y, mucho menos, actuar sobre él en términos de Sistema Global, pero necesitamos un circuito universal de conexiones, incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro. (Haraway, 1991: 322)

Luego, según la propuesta de Haraway —que, dicho sea de paso, se funda en un análisis de la visión como «sistema perceptivo activo» que redundante en maneras específicas de ver y, a su vez, en formas específicas de vida (cfr. Haraway, 1991: 327)<sup>5</sup>—, el interés por la objetividad reside en una objetividad interesada y, así, parcial desde lo político —que no desde la política—, la cual remite, a su vez, a la materialidad y a su articulación. Esta (aparente) contradicción, a saber, la que tiene lugar en la determinación de la objetividad como interesada, permite afirmar y concluir, de nuevo con Haraway, que «la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva» (Haraway, 1991: 326).

No se trata, sin embargo, de lanzarse a la aventura del relativismo a la que parecería conducir el hecho de habitar «“naturalmente” el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados»<sup>6</sup> —los cuales, dicho sea de paso, son parciales, es decir, no son «inocentes» (Haraway, 1991: 328)—. De esa aventura participaría, según Haraway, el constructivismo de género en indiscriminado detrimento de la consideración (biológica) del sexo. La disconformidad de Haraway con el relativismo (y, por ende, con el constructivismo) reside en el hecho de que «[e]l relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes» (Haraway, 1991: 329). De lo que se trata, en cambio, es de ubicar la objetividad y, con ella, el saber y la verdad, en un lugar otro que la universalidad —que es donde finalmente la ubica el relativismo—. Ese es un lugar otro precisamente por ser ajeno a la

5. El ejemplo de la visión como sistema perceptivo activo no es un ejemplo entre otros, para Haraway, en la medida en que permite declinar la objetividad desde la diferencia, de forma que *ver* comporte siempre «aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro, incluso cuando ese otro es nuestra propia máquina» (Haraway, 1991: 327). De ahí que ella afirme que «[c]omprender de qué manera esos sistemas visuales funcionan técnica, social y psíquicamente podría ser una manera de encarnar la objetividad femenina» (Haraway, 1991: 327).
6. Huelga aclarar que «saberes subyugados» —o sometidos, o incluso, preferiblemente, sujetos— remite a la expresión que acuñara Michel Foucault en su curso de 1976 en el Collège de France —en concreto en la clase impartida el 7 de enero de 1976, en donde habla del retorno de saber en la forma de «savoirs assujétis»—, cuyas sesiones fueron recopiladas bajo el título *Defender la sociedad*.

universalidad y, así, al poder. Ese lugar, sugiero llevando al extremo a Haraway, es la singularidad.

Con todo, es cierto que Haraway remite a la parcialidad y no a la singularidad como lugar de ubicación de la objetividad, del saber y de la verdad. Dice Haraway: «es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional» que permita llevar adelante una lucha «por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar» (Haraway, 1991: 329).

Y es cierto que la parcialidad permite a Haraway apuntar, aunque no desarrollar, una crítica de las políticas y de las epistemologías identitarias en favor del abandono de «la posición del “yo”» (Haraway, 1991: 330), abogando por una «apertura de sujetos, de agentes y de territorios narrativos no isomórficos, inimaginable desde el lugar ventajoso del ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante» (Haraway, 1991: 331). Haraway incluso atisba una cualidad crítica fundamental en ese «yo» que ya no es tal porque resulta incapaz de sostener y de ser sostenido por el imaginario del sujeto dominante: «[e]l yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia» (Haraway, 1991: 331). Haraway entiende y explicita las consecuencias que dicha cualidad crítica conlleva para la objetividad (en tanto que doctrina y que práctica): «[l]a objetividad no puede tratar de una visión fija cuando lo que cuenta como objeto es precisamente de lo que termina por versar la historia del mundo» (Haraway, 1991: 335). Y, de ahí, se pregunta acerca de la posición que debe ser ocupada para «ver en esta situación de tensiones, de resonancias, de transformaciones, de resistencias y de complicidades» (Haraway, 1991: 335). Es decir, se pregunta por las condiciones de posibilidad de una «visión más amplia» para un «sujeto colectivo» que permita la conformación de «mejores versiones del mundo» (Haraway, 1991: 338-339).

No hay duda de que Haraway resiste al relativismo político y epistemológico en la medida en que ella no solo no renuncia a la objetividad, sino que la reivindica en tanto que posición situada, encarnada, que comporta, entonces, compromiso y responsabilidad. Sin embargo, a mi entender, Haraway no radicaliza la cualidad crítica que atisba en el sujeto —la capacidad de interrogación del yo «dividido y contradictorio»— en tanto que condición política y epistemológica, porque no la considera una condición ontológica *sensu stricto*. La posición situada es, para Haraway, una posición particular y, en ese sentido, participa todavía del universal, al que se opone en clave binaria y ante el cual, por tanto, se define. Y, de ese modo, política y epistemología permanecen relativas al universal<sup>7</sup>. Veamos en lo que sigue, partiendo de

7. Ello explica también el anhelo, consignado más arriba, por alcanzar una «visión más amplia» para un «sujeto colectivo», que es el sujeto considerado finalmente por Haraway, es decir,

Haraway, si es posible situar los saberes de modo que no sea necesario hacerlo con remisión al universal. Veamos si podemos operar con otra categoría en lugar del particular, que atienda a esa capacidad crítica de interrogación del yo «dividido y contradictorio». Veamos si cabe articular saberes para el feminismo desde la singularidad.

Retomo ahora los tres lugares desde los que he propuesto pensar el saber en tanto que experiencia y, en concreto, experiencia referida a la singularidad, con el fin, al menos a manera de esbozo, de revisar la noción de parcialidad y/o de particularidad que opera en la propuesta de Haraway —aunque ya de Harding y Hartsock—, con relación a la perspectiva en la que se ubica y desde la que se limita y se abre a la vez toda producción de saber. Esos tres lugares son, como había indicado ya, el sujeto, el cuerpo y lo real.

Me interesan estos tres lugares porque ponen en jaque cualquier saber en la medida en que la experiencia a la que nos emplazan es, como decía más arriba, justamente la de una falta en el saber. Situado en estos tres lugares, el saber «tartamudea».

Teniendo en cuenta que los saberes, en tanto que situados, son saberes discursivos, es decir, que subscriben la economía del Logos del pensamiento clásico, por más que procuren divergir del mismo mediante la articulación de y desde categorías que lo cuestionan, como acabamos de ver con el análisis del texto de Haraway, cabe preguntar si hay un límite para los saberes situados en tanto que discursivos. Me remito aquí al análisis que Judith Butler plantea en el prefacio a *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* (2002) con relación a la pérdida de vigencia de dicho Logos clásico: «algunas de nosotras continuamos recurriendo al saqueo del Logos a causa de la utilidad de sus restos. Teorizar a partir de las ruinas del Logos invita a hacerse la siguiente pregunta: “¿y qué ocurre con la materialidad de los cuerpos?”» (Butler, 2002: 12). Butler no consigue aclarar en ese texto qué cabe entender por «materialidad de los cuerpos», pero sí consigue plantear de forma indirecta lo que podríamos llamar una materialización de los saberes por la vía del cuerpo, que, a mi entender, pondría en cuestión la noción de saber situado en tanto que saber discursivo. Y ello porque dicha materialización comportaría una dislocación permanente e inevitable en el seno del discurso. Es necesario aclarar que no me estoy refiriendo aquí a una diseminación del sentido en el modo en que lo haría si me propusiera exponer los elementos de una revisión

---

el sujeto mujeres, que pasa por encima de ese «yo» descalificado para constituirse en el nosotras del saber. No pretendo detenerme, aunque lo merece, en la supuesta calificación de ese sujeto colectivo, que parecería salvarse del descalabro sufrido por el «yo» al que la propia Haraway atinadamente se refiere. Me basta, por ahora, con preguntarme acerca de esa «visión más amplia» con relación a qué resulta más amplia y quién y cómo instituye dicha dimensión que comporta, sin duda, un juicio de valor y una jerarquización. Es decir, me basta, por ahora, con señalar un problema inherente al planteamiento de Haraway que, a mi entender, se debe a que la reivindicación de la objetividad se declina ahí en términos binarios relativos a la relación entre universal y particular y queda presa, por tanto, de los mismos mecanismos discursivos —que determinan a la vez la política y la epistemología— que pone en evidencia.



de la noción de saberes situados en clave deconstructiva. No se trata, por tanto, en esta revisión de limitar el saber en tanto que discursivo apelando a la imposibilidad de fijar un sentido. Más bien me refiero a la imposibilidad de dar con un significante último que garantice el sentido. Y esa imposibilidad tiene a su vez como consecuencia la generación en el discurso de un resto constitutivo, es decir, ajeno a la dialéctica, en virtud del cual el sentido deviene inconmensurable. Luego hablo aquí de resto como una suerte de roca, la materia, en efecto, a la que el discurso, y con él el saber, no tiene acceso, aunque es constitutiva de ellos, pues es ahí donde ambos topan con su propio límite, el límite *sine qua non*<sup>8</sup>. Dicha dislocación obliga a preguntarse por las condiciones de posibilidad del saber y, por ende, por las condiciones de posibilidad de la objetividad a la que, de acuerdo con lo planteado por Haraway, el feminismo pretende reivindicar para sí. Es decir, obliga a preguntarse por las condiciones de posibilidad del saber en tanto que saber material en los términos sugeridos y remite al cuerpo precisamente en esos términos. Haraway no hace suyas estas preguntas, a pesar de referirse al cuerpo como lugar del saber, porque el cuerpo es para ella, como hemos visto, un lugar particular —diríamos que el referente sería para Haraway el cuerpo de las mujeres— que, en consecuencia, atiende al universal cuyo saber es y solo puede ser siempre discursivo.

Abordar la cuestión de la materialización de los saberes en la clave planteada desde el inicio, es decir, de acuerdo con las nociones de sujeto, cuerpo y lo real, conduce a una comprensión de la materialidad relativa a la singularidad —en lugar de a la particularidad—. Es decir, relativa a aquello que, por remitir a un sujeto y a un real singulares, vale para cada cuerpo en tanto que ese cuerpo singular y que, por tanto, para ningún otro vale como vale para ese.

8. Otro modo de decir este límite, valga la anticipación, es lo real. Aquí *real* no significa 'de manera unívoca', porque, si bien es cierto que remite a aquello que constituye y hace parte de la realidad, lo hace precisamente en la medida en que escapa a la lógica propia de la realidad en tanto que lógica de lo dado y anticipado, de lo dicho y decible, de lo (re)conocido y (re)conocible, de lo imaginado e imaginable, de lo formulado y formulable, es decir, en tanto que lógica de todo aquello que es del orden de lo necesario. Lo real se sustrae a dicha lógica y, así, trae a la realidad eso que de otro modo se resolvería imposible, es decir, afirma eso que otro modo queda resuelto en la negación. La lógica de lo real es la lógica del acontecimiento. En este sentido, en el capítulo VIII del Seminario 20, *Aún (Encore)*, dedicado a la relación entre el saber y la verdad, Lacan vuelve a considerar la relación entre los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real. A diferencia de lo imaginario y lo simbólico, lo real es eso que «no cesa de no escribirse» (cfr. Lacan, 2008: 174-175), porque, de nuevo a diferencia de lo imaginario y lo simbólico, lo real es del orden de la contingencia (Lacan, 2008: 174). Lo imaginario y lo simbólico no cesan de escribirse, es decir, no cesan de articular lo real que se pliega a la necesidad. En cambio, lo real, dice Lacan, constituye un «*impasse en la formalización*» (Lacan, 2008: 112), es decir, un límite *en* la formalización o, como señalaba unas líneas más arriba, *en* el discurso. Subrayo la preposición *en* que permite situar justamente el límite en tanto que límite *en* el saber que por supuesto toca al sujeto y toca, además, al cuerpo. Por eso, Lacan afirma que lo real «es el misterio del cuerpo que habla» (Lacan, 2008: 158). Hay un imposible para el sujeto y un imposible para el cuerpo del que ambos, sujeto y cuerpo, dan razón en la medida en que se sustraen a ella. Y es precisamente *en* ese imposible, situados en ese imposible, que el sujeto y el cuerpo se constituyen en sujeto y cuerpo del saber en tanto que discurso.

En este sentido, insistir en la singularidad comporta insistir en el carácter no neutral de los saberes que se debe al ya mencionado desplazamiento que el saber sufre cuando ya no responde en términos binarios al universal, es decir, cuando ya no se ciñe de manera exclusiva al Logos clásico.

En diálogo con las propuestas de los feminismos acerca de cómo lidiar con el saber y los asuntos que lo atañen tanto en clave epistemológica como política, Elizabeth Grosz analiza la crisis de dicho Logos en su artículo «Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason» (1993). Con el objetivo de analizar las consecuencias metodológicas, epistemológicas y políticas de dicha crisis, la cual, según Grosz, resulta de haber privilegiado a lo largo de la historia «the purely conceptual or mental over the corporeal» (Grosz, 1993: 187), se propone extraer «some implications of acknowledging the body in the production and evaluation of knowledge» (Grosz, 1993: 187). Grosz afirma que el cuerpo es siempre sexuado (Grosz, 1993: 187) y que de lo que se trata, por tanto, es de abordar los saberes desde esa perspectiva:

This article is an attempt to address the *explicit sexualization of knowledges* [...] My aim is to draw out some of the effects that a concept of *sexed corporeality* may have on relations between knowers and objects known and on the forms, methods, and criteria of assessment governing knowledges today. (Grosz, 1993: 188)<sup>9</sup>

Grosz traza una meridiana cartografía que permite discernir el alcance de las aportaciones realizadas por las diversas propuestas feministas a la hora de contribuir a despejar la crítica de la razón y sus consecuencias para el pensamiento contemporáneo, y también a poner de manifiesto sus problemáticos e incluso contraproducentes límites:

[W]here feminism remains committed to the project of *knowing women*, of making women objects of knowledge, *without in turn submitting the position of knower or subject of knowledge to a reorganization*, it remains as problematic as the knowledges it attempts to supplement or replace. (Grosz, 1993: 207)

9. No es casual el uso de terminología propia del registro psicoanalítico por parte de Elizabeth Grosz, quien ya en 1990 publicara *Jacques Lacan: A feminist Introduction* (Londres y Nueva York, Routledge). Por otra parte, y en esos mismos términos, Elizabeth Grosz retoma de forma explícita el proyecto de un feminismo «corpóreo» en 1994, apenas un año después de la publicación del artículo que estoy citando y también de la publicación de *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, de Judith Butler, con su libro *Volatile Bodies: Toward a corporeal Feminism* (Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1994). En el segundo capítulo de este libro, «Psychoanalysis and Physical Topographies», Grosz aborda la discusión relativa al tratamiento psicoanalítico del cuerpo para mostrar cómo, mediante la noción del yo (ego), de la pulsión y de la topografía física, la teoría psicoanalítica «has made to understanding how the body functions, not simply as a biological entity but as a psychical, lived relation, and the ways in which the psyche is a projection of the body's form» (Grosz, 1994: 27). Es también este marco teórico el que informa el presente trabajo.

Esta cita me parece relevante en la medida en que en ella se reclama una tarea que, como ya había indicado, Haraway no lleva a cabo a pesar de atisbarla. Lo que reclama Grosz es finalmente una problematización del sujeto por la vía del cuerpo en tanto que cuerpo sexuado. Y, de ahí, una problematización de los saberes para resolver y poner en evidencia a la vez que estos son productos pulsionales (cfr. Grosz, 1993: 204), es decir, que atienden a la singularidad de los cuerpos en tanto que sexuados, porque los cuerpos —y, con ellos, los saberes— no son neutros<sup>10</sup>. He ahí una propuesta crítica para situar los saberes más allá o más acá de lo particular que se inscribe en lo que se ha venido en llamar feminismos de la diferencia. No en vano Grosz apunta a Luce Irigaray como aquella que establece una estrategia «that feminists may develop and utilize in rethinking knowledges as the products of sexually specific bodies» (Grosz, 1993: 208), sin remitir a un sujeto que se constituye por una operación identitaria, tal que «mujeres», sino a otro tipo de operación epistemológica y política a la vez que cabe acotar bajo el epígrafe de «phallogocentric knowledges» y que no es atribuible solo al sujeto «hombre». Esta operación se caracteriza por ejecutarse en remisión a lo que Grosz llama «indiferencia» sexual —que significa en relación de sinonimia con la ya mencionada neutralidad— y por producir saberes que, tanto en clave epistemológica como política, les son acordes, es decir, forjados en la indiferencia. Como alternativa a dicha operación, señala Grosz, Irigaray no propone desestabilizar los saberes falocéntricos substituyéndolos por:

[...] more inclusive or more neutral truths [...] she does not present a more encompassing knowledge —que era el objetivo de Haraway con su propuesta de una visión «más amplia» —but rather a *less* encompassing knowledge, one committed to the struggles in and around specific texts and debates, not a new eternal truth or answer. (Grosz, 1993: 209)

Luego la propuesta de Irigaray, tal como la expone y suscribe Grosz, aboga por situar los saberes atendiendo a ciertas condiciones materiales —que aquí significa ‘históricas’— de los mismos, algunas de las cuales remiten al cuerpo en tanto que sujeto de conocimiento constituido en la diferencia. O, mejor dicho, en las diferencias, entre las cuales hay la diferencia sexual. Porque, contra lo que cabía esperar, Grosz subsume la diferencia sexual al registro de lo imaginario y de lo simbólico, tal cual sucede, de hecho, en los feminismos de la diferencia sin excepción. En consecuencia —o quizás a causa de ello— Grosz subsume finalmente el saber del cuerpo al discurso. En su propuesta, el cuerpo y, con él, el saber nada saben de la falta, y nada, tampoco, del resto. Al respecto, afirma Grosz:

10. Al respecto de la supuesta neutralidad de los cuerpos, afirma Grosz: «Women's reduction to the status of "neutral" bodies for men is an effect of the male sexualization of knowledges, a point-by-point projection of men's sexualized bodies onto the structures of knowledges and, conversely, of the power of inscription that knowledges, discourses, and representational systems impose on bodies to constitute them as such» (Grosz, 1993: 205).

If adequate concepts of the *variety* of human beings are to be developed, *differences* between subjects must be openly accepted. These differences *must* in some way be inscribed on and experienced by and through the body. Sexual differences, like class and race differences, *are* bodily differences, but these are not immutable or biologically pre-ordained. (Grosz, 1993: 195)

Las diferencias sexuales son materiales en la medida en que son históricas y, en ese sentido, la propuesta de Grosz está más cerca del constructivismo de lo que ella misma parece asumir en su artículo. En consecuencia, de lo que se trata es de ocasionar una proliferación de saberes, es decir, una proliferación de discursos que pueda dar cuenta de la «variedad» de la que son cifra las diferencias.

Es aquí donde discrepo teórica y metodológicamente de Grosz, a pesar de que su propuesta comprende la situación de los saberes en la diferencia y, de modo explícito a juzgar por su texto, en la diferencia sexual. Sin embargo, la sexualización de los saberes consiste, según Grosz, en hacer manifiestas las condiciones socioculturales —relativas a los registros imaginario y simbólico, registros plenamente discursivos— tales que el interés en conseguir y conservar el poder, que, a lo largo de la historia, han determinado sexualmente la producción del conocimiento en la medida en que dicha producción ha recaído sobre lo masculino. Y, en esa operación de rendición de cuentas, nada se dice de la pulsión y nada del cuerpo en tanto que «substancia gozante», es decir, en tanto que sujeto de/a lo real, el tercer elemento de la tríada imaginario-simbólico-real que hace posible la adopción de una perspectiva singular *sensu stricto*, y el tercer registro que, desde el psicoanálisis lacaniano, apunta ineludiblemente a la dimensión material de los saberes en tanto que saberes sexuados, es decir, en tanto que saberes en falta regidos por una negatividad radical que redunde en la inconmensurabilidad del sentido.

En virtud de esa dimensión material que nombra lo real del cuerpo es que cabe afirmar que hay un límite para los saberes situados en tanto que saberes discursivos. No todo del cuerpo se puede decir. No todo del cuerpo dice. Lo real, cifra de la pulsión según Freud o del goce según Lacan, dice a la vez las condiciones de posibilidad y de imposibilidad del saber, porque dice de su ser en falta. Dice eso que escapa al registro de lo imaginario y de lo simbólico y dice, por tanto, eso que no cabe decir, porque eso es irreductible al decir, y, entonces, al discurso. Dice ahí donde el significante —es decir, el discurso— deja de ser garantía de sentido. Dice, entonces, la imposibilidad constitutiva del decir, del discurso mismo. Y en esa imposibilidad radica la singularidad desde la que los feminismos contemporáneos tienen pendiente su reubicación y la articulación de sus saberes de acuerdo con una lógica *otra* del Logos clásico. El desafío no es menor, puesto que de lo que se trata es de desplazar el saber de la posición masculina en el que ha estado y sigue estando situado en los discursos feministas —acabamos de ver dos ejemplos de dicha ubicación en Haraway y en Grosz— a una posición *otra*, que no es otra en el sentido en el que lo sería de acuerdo con el Logos clásico, es decir, otra en una relación binaria, sino que es otra porque es singular, es decir, porque elude ser planteada en los términos

de una relación entendida como proporción, como relación simétrica cuyos elementos constitutivos se complementan y se ajustan en igualdad de razones.

Sendas posiciones, según Lacan, responden al modo en que el sujeto, ese sujeto que ya no es Uno, sino que, como decía Haraway con respecto al *yo*, está dividido y resulta contradictorio, se constituye en una relación que no es simétrica con la así llamada «función fálica», la cual, a su vez, es una formalización de la castración y redonda, finalmente, en sendas modalidades de goce. Es preciso aclarar que dichas modalidades —o posiciones— no se corresponden con el sexo ni con el género del sujeto en cuestión. Así, una mujer puede ser sujeto de goce masculino y al revés.

Tenemos, entonces, en la última enseñanza de Lacan, una modalidad de goce masculino y una modalidad de goce femenino que es un goce *otro* del masculino por ser no-*Todo*, es decir, no-*Todo* fálico. El goce masculino, dice Lacan —la posición masculina, decimos aquí—, es un goce *Todo* fálico. Y eso quiere decir que la posición que le corresponde está del todo concernida por el Uno, a saber, por el conjunto cerrado que resulta excluyente y por el sentido pleno que se pliega a la verdad universal. Dicha posición toma el discurso en la medida en que este ejecuta la determinación que acaba resolviéndose en una operación identitaria, como observamos, por ejemplo, con la remisión a un sujeto colectivo en la propuesta de Haraway o con la invitación a una proliferación de saberes y/o de discursos en la propuesta de Grosz. En cambio, el goce femenino es no-*Todo* fálico. Eso significa que es fálico y no-fálico a la vez. Es decir, se trata de un goce no unívoco que solo puede dar lugar a una posición indeterminada que es justamente singular por ser ajena a la lógica binaria de lo universal-particular<sup>11</sup>. La posición femenina, entonces, comporta un desplazamiento lógico que es, por tanto, estructural, en virtud del cual no es posible situar el saber en el discurso o, cuando menos, no es posible situarlo plenamente en el discurso, pues algo de la experiencia que el sujeto hace *via* el cuerpo y de la que es cifra lo real es ajena al discurso y, en consecuencia, al saber.

Atendiendo a lo real, a la vez que al sujeto y al cuerpo, en relación con ellos, ¿dónde, entonces, cabe situar los saberes? Esta es una pregunta que, a mi entender, tiene implicaciones no solo epistemológicas, sino también sociales y políticas, porque, como afirmaba al inicio con respecto a la propuesta de Haraway y sin duda podría afirmarse con respecto a la de Grosz, dicha pregunta procura un desplazamiento teórico y práctico que pone a prueba el potencial crítico del saber. Atender a lo real comporta llevar al extremo dicho potencial crítico, de modo que sea posible reconocer un lugar *otro* que sea a la vez

11. Respecto al papel que juega esa posición que constituye el goce no-*Todo* con relación al binomio universal-particular, dice Lacan: «[l]a cuestión es entonces saber, en efecto, si de un no-todo, de una objeción a lo universal, puede resultar que se pueda enunciar una particularidad que lo contradice» (Lacan, 2008: 124). La conclusión a la que parece llegar Lacan, conclusión a medias, diríamos, es precisamente que esa enunciación puede darse solo «a medias» y de ahí que todo decir el goce no-todo o, mejor, que toda posición de enunciación del goce no-todo, no sea más que un «mal-decir» (cfr. Lacan, 2008: 125).

de generación y de limitación del saber. Se trata de un desplazamiento hacia los márgenes del saber y, entonces, del discurso, que pone en jaque lo que podríamos llamar «reparto disciplinar» en tanto que reparto de conocimientos, pero también en tanto que reparto de estrategias de validación, aplicación y evaluación de dichos conocimientos. Dicho reparto disciplinar consiste en una identificación justamente de lugares a los que cabe atribuir la generación —ajena a la limitación— de saberes y entre los que cabe establecer una relación jerárquica en función del interés colectivo, incluso cuando este interés viene ordenado democráticamente en pos de un bien común, de modo que algunos de esos lugares resultan privilegiados y otros denostados, haciéndose manifiesto que no todos los saberes cuentan o que, cuando menos, no cuentan por igual.

Pero no perdamos de vista la pregunta: ¿dónde cabe situar los saberes atendiendo a la relación que cabe establecer entre el sujeto, el cuerpo y lo real? Y, también, veamos: ¿dónde cabe situar el discurso feminista de modo que pueda atender a la singularidad?

Cuando apunto a los márgenes del saber es porque el margen, comprendido como espacio en blanco alrededor del texto escrito, siendo constitutivo del mismo, inscribe en él la ocasión. El margen da lugar y deviene así el lugar que corresponde a todo acto de espaciamento, que se rige no por la necesidad —ni por la determinación—, sino por la posibilidad. El margen, como *khôra*, el espacio que trazara Platón en su *Timeo* (48e4 -52b5), «una especie difícil y vaga», puede ser considerado como sede de la indeterminación que da lugar a toda determinación sin estar regido por la lógica causal, ni por el principio de contradicción, ni por el principio de identidad, que son los tres pilares en los que se sostiene el Logos clásico. *Khôra* designa «[u]na cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible». *Khôra* debe «estar exento de todas las formas» para poder «tomar todas las especies en sí mismo». Platón designa este espacio como el «receptáculo de toda la generación» y afirma que instauro un imprevisible «tercer género» que permite pensarlo no de acuerdo con el orden del ser ni tampoco del no-ser, sino justamente como un entre, como un espacio intermedio que no responde a binarismos porque es del orden de lo singular.

Sin duda queda por ver cómo podría el discurso feminista tomar su lugar en la indeterminación, para situar ahí el saber, atendiendo a la singularidad. Sin embargo, confío en que, arribando a este punto, resulte evidente que responder a dicha pregunta mediante una fórmula que aspire a la validez universal comportaría, justamente, incurrir en una contradicción performativa. Por ello elijo concluir esta amplia difracción con una extensa cita de *El pensamiento del afuera* (2008), de Michel Foucault, quien percibe claramente hace ya tres décadas cuál es la experiencia a la que conduce la sintomática crisis del Logos, «acta de nacimiento de toda la razón occidental» (Foucault, 2008: 15), de la que, como hemos visto, se hacen eco también los feminismos o incluso de la que parten. Foucault señala una «hiancia» —es decir, una abertura o grieta— que se revela cuando se hace manifiesto que «el ser del lenguaje no aparece por sí mismo

más que en la desaparición del sujeto» (Foucault, 2008: 16). Sito en esa hiancia, el desafío para el pensamiento, es decir, para el discurso, para todo discurso, augura Foucault, es asumido desde lugares diversos, lugares no disciplinares, por iniciativas que él menciona en su texto como las de Nietzsche, Mallarmé o Artaud entre otros. Cada uno de esos lugares denota un lugar singular que, por tanto, genera y limita su propio logos y da lugar, entonces, a un discurso singular, es decir, a una articulación singular de la experiencia de la hiancia. Ese desafío, vigente aún hoy, vigente a mi entender sobre manera para el feminismo, tanto en términos epistemológicos cuanto políticos, es descrito por Foucault como sigue:

Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo *se mantiene en el umbral de toda* positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío *que le sirve de lugar*<sup>12</sup>, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas —este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra «el pensamiento del afuera».

Algún día habrá que tratar de definir las formas y las categorías fundamentales de este «pensamiento del afuera». Habrá, también, que esforzarse por encontrar las huellas de su recorrido, por buscar de dónde proviene y qué dirección lleva. (Foucault, 2008: 17)

## Referencias bibliográficas

- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Paidós.
- CRENSHAW, Kimberley (1989). «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics». *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.
- CRUZ, María Angélica; REYES, María José y CORNEJO, Marcela (2012). «Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a». *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 45, 253-274.  
<<https://doi.org/10.4067/S0717-554X2012000300005>>
- FOUCAULT, Michel (2008). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- HARAWAY, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HARDING, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

12. Las cursivas son mías.

- HARTSOCK, Nancy (1983). «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism». En: HARDING, Sandra y HINTIKKA, Merrill B.P. (eds.). *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Nueva York, Boston, Dordrecht, Londres, Moscú: Kluwer Academic Publishers.
- GROSZ, Elisabeth (1993). «Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason». En: ALCOLFF, Linda y POTTER, Elizabeth (eds.). *Feminist Epistemologies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- (1994). *Volatile Bodies: Toward a corporeal Feminism*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- LACAN, Jacques (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XX. Aún 1972-1973*. Buenos Aires: Paidós.

---

Begonya Sáez Tajafuerce es profesora de filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona. Desde el año 2001 investiga acerca de la identidad en clave contemporánea y desde el año 2005 se desempeña como investigadora del grupo Cuerpo y Textualidad, con sede en la misma universidad. Centra su trabajo en las aproximaciones feministas al cuerpo en clave relacional desde un interés epistemológico, ético y político y con especial remisión a los estudios de género, sexualidad y queer. Algunas de sus últimas publicaciones son: *Representación fronteriza de la memoria histórica de las mujeres* (2011), *Debats: Un corpus para el cuerpo* (2013) y, también, como editora, *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (2014).

Begonya Sáez Tajafuerce is a tenured professor in Philosophy at the Universitat Autònoma de Barcelona. Since 2001 she investigates on identity in contemporary terms and since 2005 she is member of the Body and Textuality Research Group (UAB). Her work focuses on epistemological, ethical and political feminist approaches to the body from a relational perspective and refers to gender, sexuality, and queer studies. Some of her most recent publications are *Representación fronteriza de la memoria histórica de las mujeres* (2011), *Debats: Un corpus para el cuerpo* (2013) and, as editor, *Cuerpo, memoria y representación: Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (2014).

---